

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Theuer, Gabriele

'Ihr sollt erkennen, dass ich JHWH bin' (Ex 6,7). Zur Rede von Gott in der Exoduserzählung :  
Implikationen für unser Sprechen von Gott

in: Oliver Dyma / Stefanie Ulrike Gulde-Karmann / Dagmar Kühn (Hg.), 'Der Herr des Himmels  
möge lang machen seine Tage und seine Jahre'. Religionsgeschichtliche Beiträge. Festschrift für  
Herbert Niehr zum 60. Geburtstag, 978-3868351712, 175–196  
Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2015

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart (2015)

Ihr IxTheo-Team



# „Ihr sollt erkennen, dass ich JHWH bin“ (Ex 6,7) Zur Rede von Gott in der Exoduserzählung

Implikationen für unser Sprechen von Gott

*Gabriele Theuer*

## *Das Exodusereignis als normative Gründungsgeschichte Israels*

Die Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 1–15) bildet als Gründungserzählung des Volkes Israel das Fundament für Israel als Glaubensgemeinschaft, das durch Gottes Erwählung als sein Volk konstituiert wird. In der Präambel des Dekalogs, der der im Kontext des Exodusbuches die verbindliche Bundesurkunde zwischen JHWH und seinem Volk bildet, wird dieser durch sein rettendes Handeln für Israel charakterisiert: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“. <sup>1</sup> Das Heilshandeln Gottes im Exodusereignis bildet gleichsam die Mitte des Alten Testaments und bringt zentrale Aspekte der alttestamentlichen Gottesrede zur Sprache. Theologisch bedeutsam ist dabei, dass Gottes erstes Wort, seine erste Tat an Israel als Volk nicht die Forderung, sondern die Zuwendung und Rettung ist.

Grundlegend ist die hermeneutische Einsicht, dass die Bedeutung der Texte nicht in der Faktizität der geschilderten Ereignisse, sondern bei der ausgesprochenen und vermittelten Theologie liegt; es geht nicht um Vergangenes, sondern immer um das Selbstverständnis und die Vergewisserung der jeweiligen Gegenwart. Die Deutung und Überlieferung des Geschehens hat eine Jahrhunderte lange Aneignungs- und Interpretationsgeschichte in Gang gesetzt. <sup>2</sup> Die Exoduserzählung bekommt damit beispielhaften und *normativen Charakter*. Sie ist als *stets aktuelles Gründungsgeschehen* zu verstehen; indem Israel sich auf den Exodus-Gott einlässt, wird es

- 
- 1 Ex 20,2; Dtn 5,6. In religiöser Hinsicht wird Israel durch Gottes Erwählung zu seinem Volk und durch den Bund am Sinai zu Gottes besonderem Eigentum; vgl. Ex 3,7; 19,5f.; vgl. Dtn 26,5–9. Rechtlich wird Israel im Sinaibund als Theokratie verfasst; die beiden Steintafeln sind analog zur assyrischen und babylonischen Rechtspraxis als öffentliche Urkunde des Bundesschlusses zu deuten. Die Exoduserzählung begründet so die politische Identität Israels; vgl. Krochmalnik 2000, 31f.; Dohmen 1985, 134–136.138; Fischer/Markl 2009; 18.148; Albertz 2012, 11
  - 2 Die Wirkungsgeschichte der biblischen Texte ist also zu trennen von der Aussage der biblischen Texte selber; vgl. Ebach 1980, 22; Bieberstein 2007, 214.

immer wieder neu als Volk Gottes gegründet. Das in der Exoduserzählung geschilderte Ausziehen Israels enthält so eine weitreichende symbolische Bedeutung „als sich wiederholt vollziehendes Zurücklassen von Unfreiheit und Abhängigkeit.“<sup>3</sup>

Die Erzählung vermittelt als narrative Theologie Einblicke in das Wesen Gottes und in den Glauben. Der jüdische Autor Michael Walzer drückt dies so aus:

„Was geschah wirklich? Wir wissen es nicht. Wir haben nur diese Geschichte, die Jahrhunderte nach den in ihr geschilderten Ereignissen niedergeschrieben wurde. Aber ihre erzählte Geschichte ist wichtiger als die Ereignisse; und die Geschichte ist immer wichtiger geworden, während man sie wiederholte, über sie nachdachte, sie in Diskussionen zitierte und in der Folklore ausmalte ... Der Exodus gehört zu einem Genre religiöser und juristischer Texte, das für eine öffentliche, immer neue Lektüre und für eine analoge Anwendung bestimmt ist.“<sup>4</sup>

Die älteste Version der Exoduserzählung ist wahrscheinlich die literarische Verarbeitung der Unterdrückungserfahrungen Judas unter den Hegemonialmächten des 7. Jh.s, den Assyryern und den Ägyptern.<sup>5</sup> Die Namenlosigkeit des Pharaos der Unterdrückung wie die des Pharaos des Auszugs zeigt die prototypische Bedeutung der Erzählung als universell gültige Verurteilung von Zwangsherrschaft. Es geht somit um die Auseinandersetzung zwischen zwei Herrschaftssystemen und darum, die Legitimität der Vasallen-Rebellion zu begründen.<sup>6</sup>

Die Exoduserzählung ist nach Utzschneider/Oswald „Ausdruck einer politischen Theologie, die jedes politische Geschehen dem Willen JHWHs, der Theonomie, unterworfen sieht, und zwar gerade dann, wenn es sich ihm zu widersetzen scheint, also in der ‚Verstockung‘.“<sup>7</sup> Daher stellt die Erzählung zunehmend JHWH als alleinigen Akteur der Befreiung Israels heraus. Ihre Intention ist es, angesichts der

3 Fischer/Markl 2009, 11; vgl. Dietrich/Link 2004, 25; Theuer 2008, 81.

4 Walzer 1995, 17.

5 Die Literaturgeschichte des Exodusbuches ist in der Forschung umstritten. Plausibel ist es, den Grundstock der Erzählung ins ausgehende 7. Jh. zu datieren, als literarische Auseinandersetzung mit den Unterdrückungserfahrungen unter den Assyryern oder den Ägyptern der 26. Dynastie. Nach Albertz (2012, 65) könnte die „politische Mose-Erzählung“ bereits im 9. Jh. im Nordreich entstanden sein. Diese Grundschrift erfuhr dann sukzessive Erweiterungen durch verschiedene Kompositionsschichten, z.B. Deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG), „Priesterschrift“ (bzw. mehrere priesterliche Bearbeitungen) und schließlich die Tora-Komposition; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 38–42.45f.; Bieberstein 2007, 212f.; Albertz (2011) 19–26.

6 Vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 44f. Sie führen an, dass nach der biblischen Erzählung „Israel“ als Ganzes ausziehe und analog am Ende „Ägypten“ tot am Meeresufer liege. Die sehr knappe Darstellung des äußeren Ablauf des Auszugs (Ex 12,37a; 13,20) zeige, dass es der Erzählung nicht um einen geographischen Weg, sondern um den Weg von der Unterdrückung in die Unabhängigkeit geht.

7 Utzschneider/Oswald 2013, 33; es handelt sich somit um eine „politisch-theologische Lehrerzählung“: ebd.; vgl. ebd. 108f.

Unterdrückungserfahrungen durch die mächtigen Großmächte auch in scheinbar ausweglosen Unterdrückungssituationen Hoffnung zu wecken.<sup>8</sup>

Das Buch Exodus in seiner heutigen Endgestalt ist das Ergebnis der nachexilischen Pentateuchredaktion.<sup>9</sup> Die Kompositionsstruktur zeigt es als einen programmatischen theologischen Entwurf, in dem das exilisch-nachexilische Israel, das von der Exoduswirklichkeit weit entfernt zu sein scheint, um seine Identität ringt.<sup>10</sup> Ein Blick auf Anfang und Ende des Exodusbuches lässt den Spannungsbogen dieser „Gründungsgeschichte Israels“ erkennen: Der Anfang zeigt Israel unter der Zwangsherrschaft Pharaos (Ex 1,8–22), der die Mächte der Unterdrückung, Unfreiheit und Menschenverachtung repräsentiert, die die Lebensgemeinschaft des Volkes zerstören. Am Schluss steht als Kontrastbild ein befreites Volk mit JHWH in seiner Mitte.<sup>11</sup>

### 1. Die Offenbarung des Gottesnamens JHWH

Zentral für das Verständnis der Erzählung ist die Berufung des Mose mit der Offenbarung des Gottesnamens, der als „Initialzündung“ des Exodusereignisses eine zentrale Bedeutung zukommt. Die Episode stellt heraus, dass Gott die Notlage der Israeliten intensiv wahrnimmt und darauf reagiert.<sup>12</sup> Fischer resümiert: „Gott tritt auf den Plan, wenn Unrecht und Gewalt unerträglich geworden sind und vielfaches Leiden von Unschuldigen verursachen“.<sup>13</sup> JHWH wird hier als der eigentlich und allein Handelnde vorgestellt. Er ergreift die Initiative, um sein Volk aus Ägypten herauszuführen und zu befreien; Mose soll als Prophet Gottes dessen Vorhaben seinem Volk mitteilen und den Pharao mit den Konsequenzen konfrontieren. Der Träger der Geschichte ist also JHWH und nicht Israel selbst; auf *sein* Handeln soll und kann man sich verlassen, nicht auf eigene Stärke.<sup>14</sup>

Die Ankündigung Gottes an Mose bildet in komprimierter Form eine Zusammenfassung der Heilsgeschichte Israels und der Konstitution des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk.<sup>15</sup> Entsprechend ist die Ortsangabe des Gottesbergs

8 Im Hintergrund könnte die Erfahrung stehen, dass selbst die „scheinbar unbezwingbaren Zwingherren ... an ihrer eigenen Erstarrung und durch Gottes machtvolles Rettungshandeln zugrunde gehen“: Utschneider/Oswald 2013, 34.

9 Vgl. Utschneider/Oswald 2013, 38–42; Albertz 2012, 14.

10 Weimar/Zenger 1975, 88f.; Albertz 2012, 26.

11 Ex 40,38; vgl. Weimar/Zenger 1975, 98f.

12 Ex 2,24f.: „Gott hörte ihren Weheruf“; „Gott gedachte seines Bundes“; „Gott sah die Israeliten“ und „Gott fühlte mit“. Diese Fülle der Ausdrücke illustriert das göttliche Mitleiden mit den Bedrückten; vgl. Jacob 1997, 39.41; Fischer 2007, 227; Albertz 2012, 80f.

13 Fischer 2007, 227.

14 Vgl. Albertz 2012, 87f.; Utschneider/Oswald 2013, 33f.108f.

15 Selbstvorstellung Gottes; Herausführungsformel: Befreiung aus der Sklaverei; Bundesformel: Annahme als „mein Volk“; Erkenntnisformel und Gabe des Landes für ein Leben in Freiheit. Die Ankündigung Gottes spannt erzählerisch einen Bogen über die Tora hinaus bis zu ihrer Erfüllung im Buch Josua. Dabei wird das künftige Land als Land des Segens und Überflusses in Kontrast zu Ägypten als Land der Knechtschaft gesetzt; vgl. Jacob 1997, 52; Fischer 2007, 229; Hieke 2007, 221f.

ein Verweis auf den Bundesschluss am Sinai sowie auf den Berg Zion.<sup>16</sup> Der brennende Dornbusch kombiniert die Motive Pflanzen/Bäume und Feuererscheinung, die sich beide im Alten Testament als Erscheinungsorte bzw. -weisen Gottes finden.<sup>17</sup> So ist Feuer neben Rauch, Donner, Blitzen und Erdbeben in allen altorientalischen Kulturen ein gebräuchliches Theophaniesymbol. Bezeichnend ist, dass Gott sich in all diesen Erscheinungsformen zwar zeigt, aber zugleich entzieht; er benutzt diese Erscheinungsformen, aber er bindet sich nicht an sie.

Dies bringt auch der Gottesname JHWH zum Ausdruck, der das Wesen Gottes charakterisiert.<sup>18</sup> Mit der Gestaltungsweise, dass Gott selbst seinen Namen aussagt, erhebt die Erzählung den Anspruch, authentisch von Gott zu sprechen und verleiht der Aussage dadurch besonderes Gewicht.<sup>19</sup> Die zentrale Bedeutung geht auch daraus hervor, dass der Gottesname JHWH in Ex 3,14, als einziger Stelle im ganzen AT eine Deutung erhält: אהיה אשר אהיה: „Ich werde sein, wer immer ich sein werde“.<sup>20</sup> Dies gibt einen „theologischen“ Hinweis: Wer Gott ist, wird sich erst in Zukunft erweisen. Der Gottesname enthält die Zusage des Mit-Seins Gottes, betont aber zugleich Gottes Freiheit in seinem Wirken und damit die Unverfügbarkeit Gottes.<sup>21</sup> Dabei handelt es sich um eine nachträgliche Deutung des vorgegebenen Gottesnamens aus der exilisch-nachexilischen Zeit, die die Durchsetzung des Monotheismus voraussetzt.

Zugleich entfaltet der Gottesname die Verheißung des bleibenden Mit-Seins Gottes; er bringt programmatisch zum Ausdruck, dass JHWH jeweils neu bei seinen Verehrern ist und sich als schöpferisch Handelnder erweist.<sup>22</sup> Das Wesen Gottes erschließt sich von seinem rettenden Handeln zugunsten seines Volkes her; JHWH erweist sich als der Gott, der eine Gemeinschaft aus Abhängigkeit und Heimatlosigkeit befreit, auch gegen starke Widerstände. Der Gottesname bringt somit das Dynamische dieses Gottes und seine Beziehung zu den Menschen zum Ausdruck; Gott erweist sich, indem er zum Wohle seines Volkes handelt.<sup>23</sup> Durch die Identifizierung

16 Vgl. Jacob 1997, 44f.; Albertz 2012, 77f. Die Ortsbestimmung „Horeb“ (חֹרֵב: „Ödnis, Verwüstung, Trümmerstätte“) verweist zudem auf die zerstörte Stadt Jerusalem oder den zerstörten JHWH-Tempel (vgl. z. B. Jes 44,26; 49,19; Jer 33,10; Ez 5,14; vgl. Jes 64,9f.; Esr 9,9); vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 118f.

17 Vgl. Gen 18,1f.; Ri 6,11: „Eichen“ als Erscheinungsorte Gottes; vgl. Ex 13,21f.; Ri 13,20: Feuersäule; vgl. Ex 19,16–18: Rauch, Feuer; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 114f. In der jüdischen Tradition wird der Dornbusch als der am wenigsten geachtete Baum (vgl. Ri 9) zudem als Sinnbild für das unterdrückte Israel gedeutet; vgl. Krochmalnik 2000, 40.

18 Nach altorientalischer und biblischer Vorstellung bringt der Name einer Person ihr Wesen zum Ausdruck; Namen sagen in ihrer Bedeutung etwas über ihre Träger und deren Eigenschaften, Charakteristika und/oder ihre Lebensaufgabe aus; vgl. Jacob 1997, 143; Zenger 1998, 114f.

19 In der Bibel sind theologisch besonders dichte Abschnitte so gestaltet, dass Gott über sich selbst in der ersten Person spricht; vgl. Hieke 2007, 221.

20 Ex 3,14. Das hebräische Verb הָיָה, auf das der Gottesname hier zurückgeführt wird, meint: „sich erweisen, da sein, gegenwärtig sein, wirksam sein, werden,“ oder auch „ins Dasein rufen“. Ursprünglich geht der Gottesname JHWH wahrscheinlich auf das Verb *hwj* „wehen, fallen“ zurück und kennzeichnet JHWH als Gottheit nach dem Typus eines Wettergottes; vgl. Ps 68; 2Sam 22,7–15; Jer 10,13; vgl. Albertz 2012, 86.

21 Vgl. Utzschneider/Oswald 2103, 128f.; Albertz 2012, 84–86.

22 Vgl. Ex 3,12: „Ich werde mit dir sein“; vgl. Schmidt 2003, 19

23 Ex 3,15–20. Gott verknüpft die Nennung seines Namens mit der Ankündigung, dem unterdrückten Volk Freiheit zu schenken; vgl. Fischer/Markl 2009, 56; Ebach 2010, 64;

JHWHs mit der Gottheit der Erzeltern werden zudem die im Buch Genesis ergangenen Verheißungen aufgegriffen.<sup>24</sup>

Der Gottesname JHWH widersetzt sich jedoch dem Wunsch, Gott benennen und identifizieren zu können. Er ist die Zusage von Gottes Da-Sein, wahrt aber zugleich dessen Unverfügbarkeit und widerspricht einer vermeintlich eindeutigen Gottespräsenz. Gott lässt sich an keinen Ort magisch bannen; der Mensch kann durch keine Riten seine Gegenwart erzwingen. Alle Versuche, Gott mit einem Namen zu benennen oder ihn in einem bestimmten Gottesbild festzulegen, können das Wesen Gottes nicht erfassen; Gott ist immer anders, als wir Menschen uns mit unseren begrenzten Möglichkeiten vorstellen können. Der Versuch, die uns übersteigende Göttlichkeit in unsere begrenzte, menschliche Wirklichkeit zu holen, ist daher immer zum Scheitern verurteilt.<sup>25</sup>

Die dynamische Selbstvorstellung Gottes widerspricht der gebräuchlichen Deutung des Gottesnamens in der christlichen Tradition, v.a. in der Philosophie der Scholastik, als „Ich bin, der ich bin“; d.h. als der ewig Gleiche, der in sich selbst Bestand hat, der keines anderen bedarf. Dem gegenüber ist der Gott der Exoduserzählung ein dynamischer Gott, der sich ohne Vorbehalte für das Wohl der Unterdrückten und Marginalisierten, deren Schreien zu ihm dringt, einsetzt. Die jüdische Tradition deutet den Gottesnamen JHWH (im Unterschied zu *elohim*) als Bezeichnung für den barmherzigen Gott, der sich gegen Unterdrückung einsetzt, und somit als Chiffre für ein „politisches Programm“<sup>26</sup>.

Die Berufungsszene stellt heraus, dass die Befreiung aus der Unterdrückung nach menschlichem Ermessen unmöglich ist und es keine andere Hoffnung geben kann als auf Gott.<sup>27</sup> Mit dem Hinweis auf den Widerstand der Ägypter, gegen die JHWH seine Hand ausstrecken werde, wird hervorgehoben, dass der Auszug aus Ägypten allein die Befreiungstat Gottes ist. Zugleich bildet diese Ankündigung einen Hinweis darauf, dass sich nun ein „Götterkampf“ zwischen JHWH und dem Pharaon anbahnt.<sup>28</sup>

## 2. Die ägyptischen Plagen als „Zeichen und Wunder“ JHWHs

Um die Erkenntnis JHWHs geht es auch zentral im Plagenzyklus, der als Auseinandersetzung zwischen diesem und dem Pharaon gestaltet ist.<sup>29</sup> Die Konfrontation

---

Fischer 2007, 231; Lang 2002, 249f.; vgl. Jacob 1997, 143: „In diesem Sinne macht sich Gott einen Namen durch seine Taten, sein Name ist groß, ruhmvoll, geehrt, schön, prächtig, erhaben, ehrfurchtgebietend, mächtig, erhebt und stärkt und gibt Hoffnung auf Hilfe und Rettung.“

24 Ex 3,14–17; vgl. Hieke 2007, 221; Kegler 2004, 243; Ebach 2010, 63; Fischer 2007, 230f.

25 Vgl. Theuer 2008, 83f.; Albertz 2012, 85f.; Glaser/Wieland 2002, 80.

26 Vgl. Krochmalnik 2000, 45: Der Gottesname bezeichnet insbesondere „den Gott des Exodus, der sich anschickt, als Gegengewalt gegen die tyrannische Gewalt des Pharaon aufzutreten. Der Name JHWH steht [...] für ein politisches Programm!“; vgl. ebd. 49: „Der Name JHWH [...] bedeutet also, dass Gott seine politische Macht manifestieren und den sterblichen Gott Ägyptens besiegen werde.“

27 Vgl. Jacob 1997, 93.

28 Ex 3,19f. So ist der Ausdruck „starke Hand“ in Ägypten auch für den Gott Horus sowie für Pharaonen belegt; vgl. Dohmen 2005, 103; Fischer/Markl 2009, 60.

29 Die sog. „Erkenntnisformel“ strukturiert die Plagenerzählung; JHWH erkennen sollen sowohl die Israeliten (Ex 6,7) als auch die Ägypter (Ex 7,5; 14,4), aber vor allem der

zwischen JHWH und Pharao zeichnet sich bereits in der ersten Begegnung Moses und Aarons mit dem Pharao ab, da diese ihre Forderung, das Volk der Israeliten ziehen zu lassen, nicht als Bitte des Volkes, sondern als Angelegenheit und Befehl Gottes vorbringen.<sup>30</sup> Dabei impliziert die Bezeichnung JHWHs als „Gott der Hebräer“, die in der ganzen Bibel nur in der Exoduserzählung vorkommt, die soziale Konnotation der Abhängigkeit und Unterdrückung der Israeliten und stellt damit JHWH explizit als Anwalt der Unterdrückten vor.<sup>31</sup> Analog hat die Forderung der JHWH-Verehrung eine politische Dimension, da der Pharao sich dadurch damit konfrontiert sieht, „dass ein unterdrücktes, ihm scheinbar ausgeliefertes Volk eine eigene religiöse Identität geltend macht [...], die die Loyalität zu jeder menschlichen Oberherrschaft, auch der des Pharao, relativiert“<sup>32</sup>.

Entsprechend ist die Antwort des Pharaos „Wer ist JHWH?“ keine objektive Erkundigung, sondern ein dezidiertes Leugnen der Existenz dieses Gottes aus seiner totalitären politischen Machtposition heraus.<sup>33</sup> Seine ironische Frage stellt zugleich die Erkenntnis JHWHs als Leitmotiv und Zielpunkt der Erzählung heraus. Der Pharao, der seine Unkenntnis JHWHs beteuert, wird diesen kennenlernen.

Zunächst aber droht das Befreiungsversprechen, das Gott mit seinem Namen verbunden hat, zu scheitern. Die schroffe Zurückweisung der Forderung als Anstiftung zum Aufruhr und die Verschärfung der Arbeitsbedingungen illustrieren die brutal ausgeführte Macht des Königs.<sup>34</sup> Damit stehen sowohl die Verheißungen vom Gottesberg als auch die Glaubwürdigkeit Gottes auf dem Spiel. Es stellt sich die Frage, ob Gott überhaupt zu den versprochenen Rettungstaten in der Lage ist.<sup>35</sup> Mit diesem scheinbaren Scheitern der Verhandlungen wird gleich zu Beginn dem Missverständnis vorgebeugt, dass Gott durch schnelles Eingreifen das Leid beseitigen werde.

---

Pharao (Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.29); vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 155; Dohmen 2005, 106.

- 30 Ex 5,1. Die Wendung „Lass mein Volk ziehen“ wird in der Plagenerzählung zur stehenden Rede gegenüber dem Pharao. Sie wird hier durch die prophetische Botenformel: „So spricht JHWH“ eingeleitet; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 154; Jakob 1997, 107.
- 31 Ex 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3. „Hebräer“ ist keine nationale, sondern eine soziale Kategorie, die Bezeichnung für sozial deklassierte Menschen; vgl. Utzschneider/Oswald (2013) 155. Nach Jacob (1997, 122) ist diese Gottesbezeichnung ein politisches Gegenprogramm zur Gesellschaft Ägyptens, da der Glaube an den einen Gott „den Glauben [...] an die Gleichheit aller Menschen und Völker vor Gott als seiner Geschöpfe sowie ihre anerschaffene Würde“ impliziere; vgl. ebd. 119.
- 32 Utzschneider/Oswald 2013, 155.
- 33 Ex 5,2: „Wer ist JHWH, dass ich auf seine Stimme hören und Israel ziehen lassen sollte? Ich kenne JHWH nicht und werde auch Israel nicht ziehen lassen“; vgl. Albertz 2012, 107. Nach Jacob (1997 114) ist die Frage „ein subjektives geringschätziges Urteil: für mich existiert er nicht [...] geschweige denn, dass er mir etwas zu befehlen habe.“
- 34 Ex 5,5–9; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 152–155.
- 35 Dies bringen die vorwurfsvollen Fragen Moses an JHWH zum Ausdruck (Ex 5,22f.). Daher wiederholt und bekräftigt JHWH in der folgenden Gottesrede (Ex 6,2–8) ausdrücklich seine Verheißungen; vgl. Ebach (1980) 430–436; Utzschneider/Oswald 2013, 162.171.

Die erfahrenen Widerstände führen zum Wendepunkt der Erzählung, zu einem intensiven Einsatz Gottes für sein Volk, um das „Programm der Befreiung“ durchzusetzen.<sup>36</sup> Dabei bringt die Gegenüberstellung der Gottesoffenbarung als „El Šadday“ (אל שדי) an die Erzväter und nun als JHWH zum Ausdruck, dass das Wesen Gottes nicht in den traditionellen Gottesvorstellungen aufgeht, sondern dass die Israeliten sich auf neue Gotteserfahrungen einstellen müssen; wer Gott ist, erschließt sich je neu aus seinem Handeln für Israel.<sup>37</sup> Das Vorgehen Gottes wird durch die Wendung „durch große/gewaltige Gerichte“ (בשפטים גדלים) näher erläutert.<sup>38</sup> Dies deutet die rechtliche Dimension des Eingreifens Gottes an und macht deutlich, dass es bei den „Plagen“ vorrangig darum geht, der Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Dies impliziert für Israel die enge Verbindung mit Gott und eine freie selbstständige Existenz im eigenen Land.<sup>39</sup>

Zielperspektive des Handelns Gottes ist die *Erkenntnis JHWHs* einerseits durch die Israeliten, vor allem aber durch den Pharao bzw. durch die Ägypter, die die Macht Gottes erfahren sollen.<sup>40</sup> Das Leitmotiv der Erkenntnis JHWHs, das refrainartig über die Plagenerzählung verteilt ist, eröffnet eine Dimension der Gotteserkenntnis, die über die Volksgeschichte der Israeliten hinausweist und deren schöpfungstheologische Dimension in den Blick nimmt. Hier kommt zum Ausdruck, dass JHWH unvergleichlich gegenüber der Götterwelt der anderen Völker ist, dass seine Herrschaft sich auch über „Ägypten“ erstreckt und er Herr über die ganze Erde ist, ohne aber die Identität JHWHs als Gott Israels aufzuheben.<sup>41</sup>

Der Plagenzyklus ist geprägt vom Antagonismus zwischen den von Gott ins Werk gesetzten „Zeichen und Wundern“ einerseits und der Verstockung des Pharaos andererseits, bis die Dynamik der Erzählung schließlich im Kontext der letzten Plage,

36 Die Gottesrede Ex 6,2–8, die durch die Selbstvorstellungsformel „Ich bin JHWH“ strukturiert ist (5,2.6.8), charakterisiert das befreiende Handeln Gottes (6,6): Gott wird die Israeliten aus Ägypten „herausführen“ (יצא), sie aus der Dienstbarkeit „befreien“ (נצל) und sie „erlösen“ (גאל). Dass Gott selbst hier die Löseverpflichtung (vgl. Lev 25,25–55) übernimmt, zeigt seine enge Solidarisierung mit dem Volk; vgl. Fischer 2011, 136; Fischer/Markl 2009, 90f.; Utzschneider/Oswald 2013, 164f.; Albertz 2012, 105.

37 Ex 3; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 129; Albertz 2012, 123f.

38 Ex 6,6. Der Ausdruck „große Gerichte“ bezeugt noch in Ex 7,4; die Charakterisierung als „Gerichte“ noch in Ex 12,12 mit Bezug auf Ägyptens Götter im Kontext der Tötung der Erstgeburt; vgl. Fischer/Markl 2009, 90f.101.

39 Vgl. Ex 6,7: „Ich werde euch annehmen als mein Volk und euer Gott sein, und ihr sollt erkennen, dass ich JHWH bin, euer Gott, der euch herausführt aus der Fron Ägyptens.“ Mit der Wendung „ich werde euch in das Land bringen“ (Ex 6,8) kommt die Erfüllung der den Erzelttern gegebenen Verheißung in den Blick; vgl. Fischer/Markl 2009, 92.

40 Ex 7,5; 10,2; 14,4.18: Ägypter; Ex 7,17; 8,6.18; 9,14.29: Pharao; Ex 6,7; 10,2b: Israel. Die Wendung ידע כי אני יהוה ist im AT insgesamt 88 Mal belegt, davon 68 Mal im Buch Ezechiel (dort meist mit Israel als Subjekt, 72% der Belege in Ez stehen im Kontext des Gerichts). Die Erkenntnis Ägyptens (Ex 7,5) steht in umgekehrter Entsprechung zur Erkenntnis der Israeliten (Ex 6,7): Was diese als Befreiung erleben, wird für die Unterdrückten zur Erfahrung von JHWHs mächtiger Gegnerschaft; vgl. Kellenberger 2006, 83–88; Fischer/Markl 2009, 101f.; Utzschneider/Oswald 2013, 162

41 Vgl. Ps 83,19. Die Vorstellung eines solchen inklusiven Monotheismus ist wahrscheinlich erst in der persischen Zeit als Antwort auf die Herausforderung des Zusammenlebens vieler Völker und Religionen im persischen Weltreich entstanden; vgl. Albertz 2012 124; vgl. Jacob 1997, 181; Utzschneider 1996, 61f.

der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, zur Wirkung kommt.<sup>42</sup> Das Leitmotiv der Verstockung des Pharaos wird mit drei verschiedenen hebräischen Verben ausgedrückt, meist mit den Verben חזק (q): „fest, hart, stark sein“ bzw. חזק (pi.): „fest machen, verfestigen“<sup>43</sup> oder כבד: „schwer/gewichtig sein“, v. a. im Kausativstamm: „schwer machen, verstocken“.<sup>44</sup> Das Verstockungsmotiv bringt zum Ausdruck, dass dem Pharaos die Wahrnehmungsfähigkeit fehlt, die Plagen als Manifestation der Macht JHWHs und den darin zum Ausdruck kommenden Anspruch erkennen zu können und er sich daher dem Einsatz JHWHs für sein erwähltes Volk mit großer Härte und Hartnäckigkeit widersetzt. Das Machtbewusstsein des Despoten macht ihn starr, unbeweglich und schränkt sein Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen stark ein.<sup>45</sup>

Durch den Wechsel vom Pharaos zu JHWH als Subjekt der Verstockung will die Erzählung herausstellen, dass jedes politische Geschehen dem Willen JHWHs unterworfen ist, auch dann, wenn die Mächtigen sich diesem widersetzen.<sup>46</sup> So heißt es zunächst, dass Pharaos selbst verstockt ist bzw. sich verstockt, bis schließlich betont wird, dass JHWH es ist, der ihn verstockt; JHWH führt somit das ursprüngliche Verhalten des Pharaos weiter.<sup>47</sup> Die Verweigerung des Pharaos gegenüber dem Anspruch Gottes führt zu den beiden abschließenden Katastrophen, dem Tod der ägyptischen Erstgeburt und dem Tod der ägyptischen Streitkräfte am Meer. Das Motiv der Verstockung ist so im Erzählzusammenhang „Teil einer politisch-theologischen Dynamik, in deren Verlauf Gott den menschlichen Tyrannen in den Untergang führt, den dieser sich selbst bereitet hat“.<sup>48</sup> Die Erzählung will herausstellen, dass Unterdrücker für ihre Taten von Gott zur Verantwortung gezogen werden, da dieser sich

42 Vgl. Utzschneider /Oswald 2013, 187.

43 חזק (q.): Ex 7,13.22; 8,15; 9,35; 12,33; חזק (pi.): Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.17; vgl. Utzschneider 1996, 20.62f.; Dietrich/Link 2004, 58.

44 כבד (hi.): Ex 8,11.28; 10,1; 14,4.17.18; כבד (q.): Ex 7,14; 9,7. Selten findet sich noch קשה (hi): „verhärten“: Ex 7,3; 13,15; vgl. Ebach 1990, 432; Utzschneider 1996, 20. 62f.; Kellenberger 2006, 18.

45 Die Verstockungsaussagen sind mehrfach mit dem Nichthören des Pharaos und zudem mit dem Rückverweis „wie JHWH gesagt hatte“ verbunden: Ex 7,22; 8,11 8,15; 9,12. „Hören“ meint hier, die Plagen als Manifestation der Macht JHWHs wahrnehmen und würdigen zu können; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 33. 196f.; Dietrich/Link 2004, 59.

46 Pharaos: Ex 7,13; 14,22; 8,11.15.28; 9,7.34.35; 13,15; JHWH: Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17. Vgl. Dietrich/Link 2004, 62; Utzschneider/Oswald (2013) 33.

47 Ab der 6. Plage wird JHWH explizit als Urheber der Verstockung genannt (9,12); angekündigt wurde es bereits in der Gottesrede an Mose (Ex 3,19; 4,21). Dadurch, dass einen „Böswilligen“ weiter verstockt, also das ursprüngliche Verhalten des Pharaos weiterführt, bleiben sowohl die menschliche Freiheit als auch die göttliche Souveränität gewahrt; vgl. Dietrich/Link (2004) 61. „Die politische Theologie die Exoduserzählung rechnet mit einer ‚Synergie‘ zwischen den Regungen und Handlungen Pharaos einerseits und den Absichten JHWHs andererseits, auch dann, wenn sie sich zu widersprechen scheinen.“: Utzschneider/Oswald 2013, 33.

48 Das Ziel der Erkenntnis JHWHs bei den Ägyptern wird im Meerwunder erreicht (Ex 14,25). In der Erzählung findet sich das „Motiv der Herzenshärte des Tyrannen“, das „katastrophale Folgen für ihn und sein Volk“ hat: Utzschneider/Oswald 2013, 33; vgl. ebd. 199; Utzschneider 1996, 112.

letztendlich als der Lenker der menschlichen Geschichte erweisen wird, auch wenn der Augenschein noch dagegen spricht.<sup>49</sup>

Die Ankündigung des Todes der ägyptischen Erstgeburt ist seit der Berufung des Mose als äußerste, letzte Maßnahme im Blick. Sie wird dem Pharaon von Anfang an als Konsequenz seiner Weigerung angekündigt und mit der Charakterisierung Israels als erstgeborener Sohn Gottes begründet.<sup>50</sup> Dies greift die ägyptische Vorstellung auf, dass eine Gottheit den Pharaon als „Sohn“ adoptiert, wodurch ein besonderes Schutz- und Näheverhältnis ausgedrückt wird. Zugleich findet das altorientalische Rechtsprinzip der *Talio*, der Entsprechung zwischen Vergehen und zu tragenden Folgen, Anwendung. Die Tötung der ägyptischen Erstgeburt greift auf den Befehl zur Tötung aller hebräischen Jungen am Anfang der Unterdrückung zurück.<sup>51</sup> Der Pharaon wird hier als ein Despot gezeichnet, der mit allen Mitteln seine Macht erhalten will, das gegebene Wort bricht und nur auf Schaden reagiert. Ihm steht JHWH gegenüber, der auch bei anhaltenden Schwierigkeiten seinen Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung nicht aufgibt und in den Zeichen den Pharaon mit seiner Macht konfrontiert. Erst als der Pharaon trotz aller Zeichen verstockt bleibt, wird Gott dazu veranlasst, die als letztes Mittel angekündigte Tötung der Erstgeburt auch auszuführen.<sup>52</sup>

Die Intention der Erzählung ist es, zu zeigen, dass sich der Gott Israels nun definitiv als Richter erweist, der über die ägyptischen Götter zu Gericht sitzt und gegen diese ein Strafurteil ausspricht und durchführt.<sup>53</sup> Die Erstgeburt symbolisiert Stärke und Lebenskraft und ist metaphorisch als Inbegriff des kommenden Ägypten und seiner Zukunft zu verstehen.<sup>54</sup> Während die Israeliten als „Kinder Israels“ (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) begegnen, was den Akzent auf die Personen legt, wird für Ägypten nicht die Bezeichnung für das Volk, sondern für das Land (מִצְרַיִם) verwendet; es geht also weniger um die Menschen, sondern um jene politische Größe und Macht, die unter dem Einfluss des Pharaos steht; Ägypten insgesamt wird so als konformer Machtblock ohne Erbarmen präsentiert.<sup>55</sup>

Hinter der Erzählung steht die Erfahrung, dass Lernprozesse bei Gewalttätern häufig erst dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie selbst das erleiden, was sie ihren Opfern angetan haben; oft gelingt erst dadurch die Sensibilisierung für Gewalt und damit die Bereitschaft für Veränderung. Der Plagenzyklus reflektiert diese Erfahrung und entwirft die Hoffnungsperspektive, dass Gewaltstrukturen sich ändern können, wenn die Verursacher an sich selbst die Gewalt erleben, die sie anderen zufügen.<sup>56</sup> Entscheidend ist, dass die Herzensverhärtung des Pharaos die Befreiung der Israeliten

49 Vgl. Römer 2010, 170f.

50 Ex 4,22f.: „So spricht der HERR: Israel ist mein erstgeborener Sohn. Und ich habe dir gesagt: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir diene. Du aber hast dich geweigert, ihn ziehen zu lassen; sieh, jetzt töte ich deinen erstgeborenen Sohn.“ Der Pharaon hat somit die Möglichkeit, es nicht bis dahin kommen zu lassen; vgl. Fischer/Markl 2009, 75.138

51 Ex 1,15–22. Die Erzählung bildet so literarisch die Umkehr eines Motivs und ist zugleich als Ätiologie des Pessachfestes gestaltet (Ex 12); vgl. Fischer/Markl 2009, 75; Dohmen 2005, 105.

52 Vgl. Ex 11; 12,28.9–36. Fischer/Markl 2009, 99f.126.

53 Vgl. Ex 12,12; vgl. Römer 2010, 182.

54 Vgl. Görg 1997, 149; Fischer/Markl 2009, 99f.126.

55 Vgl. Fischer/Markl 2009, 100; Fischer 2011, 140.

56 Vgl. Ebach 1990, 431f.; Fischer 2011, 142; Kegler 2004, 244f.

aus der Tyrannei nicht verhindern kann; darin liegt das „*befreiungstheologische Potenzial*“ der Plagenerzählung. Dies kann für Menschen, die sich in ähnlichen scheinbar aussichtslosen Unterdrückungssituationen befinden und an der Befreiung schon fast verzweifeln, eine Hoffnungsperspektive geben, dass diese trotz harter und andauernder Unterdrückung möglich sein kann.<sup>57</sup>

### 3. Die Erkenntnis Gottes im Meerwunder

Die Meerwundererzählung, die aus verschiedenen ursprünglich eigenständigen Erzählsträngen zusammengesetzt ist, fokussiert das Entkommen der Schwachen vor der Übermacht der militärisch weit Überlegenen.<sup>58</sup> In dieser endgültigen Befreiung aus der Unterdrückung durch den Pharao erreicht Gottes Handeln ein erstes Ziel. Die Ereignisse am Schilfmeer sind gleichzeitig Gericht an Ägypten sowie Rettung und Heil für Israel und führen zum Glauben Israels an JHWH.<sup>59</sup>

Die Erzählung ist durch das Motiv der Verstockung mit der Plagenerzählung verbunden.<sup>60</sup> Ziel des Handelns JHWHs ist seine Verherrlichung am Pharao und seinem ganzen Heer und die JHWH-Erkentnis der Ägypter. Dies wird erreicht durch JHWHs Kämpfen für sein Volk und die Vernichtung der übermächtigen ägyptischen Heeresmacht, ohne dass es zu einer militärischen Auseinandersetzung kommt. Die Bewahrung Israels vor dem Untergang geschieht also nicht durch eigene Stärke, sondern nur durch das Eingreifen seines Gottes. JHWH wird hier sowohl als Herr der Geschichte, als auch als Herr der Naturgewalten dargestellt, der Naturphänomene zum militärischen Vorteil seines Volkes nützt.<sup>61</sup>

Die vorexilische Fassung der Erzählung spiegelt die Unterdrückungserfahrungen durch die Neuassyrier. Hier finden sich deutliche Bezüge zu deren Kriegspropaganda, so kämpft JHWH analog zum assyrischen Reichsgott Assur als Nationalgott für sein Volk. Auch die Zielformulierung der Gotteserkenntnis, die durch die Vernichtung der Feinde durch die Nationalgottheit erreicht wird, begegnet in Heilsbotschaften assyrischer Propheten an den assyrischen König.<sup>62</sup>

Zugleich illustriert die Anweisung Moses an die Israeliten, sich still zu verhalten, eine anti-militärische Tendenz: Die Israeliten ziehen nicht in den Krieg, sondern sind

57 Vgl. Utzschneider 1996, 111; Utzschneider/Oswald 2013, 199; Kegler 2004, 244.

58 Vgl. Fischer 2011, 138; Römer 2010, 187.

59 Ex 14,28.30f. Hier kommen mehrere Ankündigungen aus früheren Kapiteln zur Erfüllung; vgl. Fischer/Markl 2009, 164; Kellenberger 2006, 92–94.

60 Dabei wird dreimal betont, dass Gott selbst das Herz Pharaos bzw. der Ägypter stark macht: Ex 14,4; 14,8; 14,17; dagegen nimmt in Ex 14,5–7 der Pharao aus eigenem Antrieb die Verfolgung auf. Im anschließenden Loblied (Ex 15) fehlt jegliche Anspielung auf die Verstockung; vgl. Kellenberger 2006, 14; Römer 2010, 187.

61 Ex 14,14.18: „... und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR/JHWH bin.“ Die Ankündigung des Kampfes Gottes für Israel sowie der Gotteserkenntnis Ägyptens erfüllt sich im Schreckensruf der Ägypter: „JHWH kämpft für sie gegen Ägypten“ (14,25); vgl. Kellenberger 2006, 14; Fischer/Markl 2009, 158f.; Fischer 2011, 141.

62 Vgl. z.B. SAA IX/3, coll II,21–25; col. IV,14–21. Hier erhält der von starken Gegnern bedrängte König Asarhaddon in poetischen Bildern die Ankündigung eines göttlichen Vernichtungsschlages gegen seine Feinde. Der von den Gegner Asarhaddons erwartete Lobpreis des Gottes Assur erinnert an die JHWH-Erkentnis der im Schilfmeer untergehenden Ägypter; vgl. Kellenberger 2006, 113f.116.

Beobachter einer Auseinandersetzung auf anderer Ebene. Die Erzählung ist so in erster Linie ein Votum für die uneingeschränkte Rettungsinitiative JHWHs, der das Überleben Israels sichert. Die Rettung vor der assyrischen Bedrohung liegt nicht in militärischer Stärke, sondern im Gottvertrauen.<sup>63</sup> Dabei gilt die Zielformulierung der JHWH-Erkentnis nicht nur den Ägyptern innerhalb der Erzählung, zumal diese am Ende tot am Meer liegen, sondern allen, die sich zukünftig diese Rolle anmaßen wollen.<sup>64</sup>

In der Erweiterung durch die Priesterschrift<sup>65</sup> kommt eine neue Konnotation hinzu. Hier wird im Spalten der Wasser durch JHWH das in der altorientalischen Literatur geläufige Motiv vom Chaoskampf des Schöpfungsgottes mit dem Meerese Gott aufgegriffen. Durch die Ortsangabe „vor Baal Zefon“, die sich auf den auch in Ägypten populären kanaanäisch-phönizischen Wettergott Baal bezieht,<sup>66</sup> spielt die Episode auf den siegreichen Kampf des Gottes Baal gegen den Meerese Gott Jammu, der Personifikation der Chaoswasser, an.<sup>67</sup> Analog wird JHWH hier als Chaoskämpfer dargestellt, der imstande ist, das Meer als Symbol der Chaosmächte durch Spaltung zu besiegen. In der Erzählung wird so eine götterfeindliche Polemik deutlich.<sup>68</sup> Das Motiv der Spaltung des Meeres spielt zudem auf die Trennung der Wasser und die Entstehung von trockenem Land im Schöpfungshymnus Gen 1 an und illustriert dadurch die Rettung am Schilfmeer als Weiterführung von Gottes Schöpfungshandeln. Israel wird gewissermaßen von Gott neu als Volk konstituiert.<sup>69</sup>

Den Fokus der priesterschriftlichen Darstellung des Meerwunders bildet die Betonung der alleinigen Macht Jahwes: Für die Exulanten lautet die Botschaft: „Wie an der Schöpfungsmacht Jahwes die chaotischen, von den Völkern für Götter gehaltenen Urmächte zerschellten, so hat Jahwe die Macht, auch alle sich in der Welt-

63 Ex 14,13f. Man kann die Episode somit als „Anti-Kriegsrede“ bezeichnen. Eine analoge Aufforderung, findet sich beim Propheten Jesaja zur Zeit der assyrischen Bedrohung; vgl. Jes 30,15: „In Umkehr und Gelassenheit werdet ihr gerettet, in der Ruhe und im Vertrauen liegt eure Stärke“; vgl. Dietrich/Link 2004, 162; Fischer/Markl 2009, 159; Görg 1997, 150; Kegler 2004, 242.

64 Vgl. Ex 6,7; 7,5.17; 10,2; 14,4.18; vgl. Utzschneider/Oswald 2013, 34.

65 Albert 2012, 21f.224-227; Utzschneider/Oswald 2013, 314-325.

66 Ex 14,2. In Kanaan gab es verschiedene Manifestationen des phönizischen Wettergottes Baal, häufig in Verbindung mit einem Ortsnamen. In einem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal, dem König von Tyrus, wird ein Gott „Ba-al su-pu-nu“ genannt (Kol IV, Z. 10); vgl. TUAT Bd. 1, S. 159. Baal-Zefon bezeichnet ein Heiligtum des Gottes, (der in hellenistischer Zeit mit Zeus Kasion gleichgesetzt wurde) an einer schwer zu passierenden Lagune am Sirbonischen See. B. Jacob deutet die Formulierung „vor Baal-Zefon“ (לפניו בפניו): „angesichts dieses Baal und ihm zum Trotz“; Jacob 1997, 402; vgl. ebd. 404; Römer 2010, 187f.; Fischer/Markl 2009, 154.

67 Ex 14,21b. Im populären Baal-Zyklus aus Ugarit spaltet der Wettergott Baal dem Meerese Gott Jammu, der Verkörperung der Chaoswasser, den Schädel (Z. 24f.) und erweist sich dadurch als König der Götter: KTU 1.2 IV, Z. 8-34; vgl. TUAT Bd. III, S. 1130-1134; vgl. Fischer 2011, 141.

68 Vgl. Fischer/Markl 2009, 154.

69 Ex 14,16; vgl. Gen 1,9. Auch der Ostwind kann symbolisch verstanden werden als Hinweis darauf, dass das Volk sich auf seinem Zug in die Freiheit nach Osten, hin zum werdenden Licht, d.h. zu neuem Leben bewegt; vgl. Fischer/Markl 2009, 159f.161.

geschichte als göttliche Macht aufspielenden Weltmächte ägyptischer und babylonischer Herkunft zu zerbrechen“.<sup>70</sup> Alle Einzelzüge der priesterschriftlichen Erzählung sind somit Hilfen zur Bewältigung der Krisen- und Chaoerfahrung des Exils.

#### 4. Die Exilserfahrung als Korrektur traditioneller Gottesvorstellungen

Die Katastrophenerfahrung des babylonischen Exils brachte einen radikalen Umbruch der Gottesvorstellungen mit sich. Die Eroberung Jerusalems und die Exilssituation bedeutete für Israel nicht nur eine politisch-soziale Katastrophe, sondern auch und vor allem eine tiefe Glaubenskrise, die die bisher gültigen Glaubensüberlieferungen und Theologien zerbrechen ließ. Mit der Zerstörung des Tempels als Ort der Gegenwart Gottes war der Glaube an einen Israel beschützenden, befreienden Gott, wie er in der Exoduserzählung zum Ausdruck kommt, aufs Äußerste in Frage gestellt.

Die im Exil auftretenden Propheten, darunter der Prophet bzw. die Prophetenschule, die in der Forschung Deuterocesaja genannt wird,<sup>71</sup> stellten sich nun in aller Radikalität der Tatsache, dass die bisherige Geschichte Israels definitiv zu Ende gegangen war und die traditionellen Gottesvorstellungen nicht mehr tragfähig waren. Dies führte sie dazu, den Gott Israels als den einzigen Gott zu proklamieren und zugleich seine Entzogenheit und Unverfügbarkeit zu betonen. Bei Deuterocesaja findet sich zum ersten Mal die Vorstellung der unermesslichen, in Welt und Geschichte wirkenden Schöpfermacht Gottes, neben dem es keine konkurrierenden Mächte geben kann. Analog bildet die Betonung der alleinigen Macht JHWHs auch den Fokus der ebenfalls im Exil entstandenen priesterschriftlichen Darstellung des Schilfmeerwunders.<sup>72</sup>

Um den von Gott ermöglichten Neuanfang mit Israel zu beschreiben, greift Deuterocesaja zwar die überlieferte Vorstellung des Exodus aus der Knechtschaft Ägyptens auf, bringt damit aber eine neue theologische Botschaft zum Ausdruck.<sup>73</sup> Der neue Exodus, der die Befreiung aus dem babylonischen Exil bringt, ist nicht wie der Exodus aus Ägypten mit der Vernichtung der Feinde verbunden, denn eine solche gewaltsame Befreiung enthält in sich den Keim von neuem Hass und neuer Gewalt. Der Neue Exodus ist nicht mehr von der Totenklage begleitet, sondern ereignet sich unter dem Jubel „der Schakale und Strauße“, deren Wimmern normalerweise als Metaphern der Totenklage gelten.<sup>74</sup> Der neue Exodus ist keine Befreiung auf Kosten anderer Völker, er geschieht nicht gegen mächtige andere Völker, sondern er vollzieht sich als umfassender Schalom.<sup>75</sup> Dies lässt erkennen, dass das Hoffnungsbild vom neuen Exodus durch keine geschichtliche Wirklichkeit eingeholt wird, sondern in allen Zeiten unabgegoltene Hoffnungsbild bleibt.

---

70 Zenger 1987, 149.

71 Mit Deuterocesaja bezeichnet man den Grundbestand der Kap. 40–55 des Jesajabuches, in denen sich aber noch spätere Erweiterungen finden.

72 S. oben.

73 Jes 43,16–21; vgl. Theuer 2008, 88f.

74 Jes 43,20.

75 Daher wird er begleitet vom Jubel des Himmels und der Erde, aller Tiere und der ganzen Natur; vgl. Jes 49,13; 49,22f.

Der neue Exodus ist nicht primär ein geographischer und politischer Exodus aus der Knechtschaft Babylons in das Gelobte Land, als vielmehr ein *theologischer Exodus* aus der Gottesferne und Gottesfinsternis des Exils in eine neue Gotteserfahrung. Entsprechend ist sein Ziel keine partikularistische Landnahme, sondern die universale Königsherrschaft Gottes. Dies impliziert die Ablösung der mit Kriegsgewalt herbeigeführten Herrschaft von Menschen über Menschen durch die Herrschaft Gottes.<sup>76</sup> Das Heil Gottes gilt für „alle Enden der Erde“, also alle Völker.<sup>77</sup> Der eine Gott kann somit nicht für die partikularen Interessen einer Gruppe in Anspruch genommen werden. Diese Einsicht führt zu einer grundsätzlichen Leugnung der Existenz anderer Götter; die faszinierenden Götter Babylons, denen man die Macht über das Schicksal von Menschen und Völkern zuschrieb, werden als von Menschenhand hergestellte, hilf- und haltlose Götzen proklamiert.<sup>78</sup>

Das Hoffnungsbild vom neuen Exodus lädt ein, eigene Gottesvorstellungen loszulassen und offen zu sein für das immer wieder überraschend andere Wirken Gottes. Die universalistische Weite, zu der der Glaube Israels im Exil findet, sprengt traditionelle Gottesvorstellungen. Die Überzeugung, dass nur ein Gott ist und dieser alles erschaffen hat, impliziert, dass auch alles Dunkle, scheinbar Widergöttliche, das Heil und das Unheil, auf das Wirken dieses einen Gottes zurückgeht und von ihm getragen ist.<sup>79</sup> Dieser Gott entzieht sich jeglichem Begreifen, er sprengt menschliche Maßstäbe. Er ist der verborgene, alles übersteigende, unbegreifliche Gott und daher nur in spannungsvollen Aussagen sagbar.<sup>80</sup> Dies ist auch die Intention des Bilderverbots.

##### 5. „Du sollst dir kein Gottesbild machen“

Die Bildlosigkeit des JHWH-Kultes auf der Grundlage des Bilderverbots ist ein zentrales Theologumenon des biblischen Glaubens, welches in der christlichen und jüdischen Theologiegeschichte durch die Jahrhunderte weit reichende Auswirkungen hatte.<sup>81</sup>

Die bildliche Darstellung von religiös-theologischen Konzeptionen in Form von Götterbildern ist ein nahezu universales Phänomen, dessen Ursprung wohl im Bedürfnis des Menschen liegt, punktuelle Erfahrungen numinoser Macht durch Bild oder Symbol gegenwärtig zu setzen und bleibend zugänglich zu machen. Dar-

76 Leitfigur dafür ist der „Knecht Gottes“, der auf den Einsatz von Gewalt verzichtet und so lebensförderliches Recht zu den Völkern bringt; vgl. Jes 42,1–4.

77 Vgl. Jes 52,7–10.

78 Vgl. Jes 44,9; 46,1–8; vgl. Berlejung 1998, 417f.

79 Jes 45,7.

80 Vgl. Jes 55,8; vgl. Zenger 1998, 112f.; Theuer 2008, 90.

81 Ex 20,4; Dtn 5,8. Das Bilderverbot war Ausgangspunkt von folgenreichen ikonoklastischen Bewegungen im Judentum, Christentum und Islam. Hier geht es aber nicht um das Verbot einer bildlichen Darstellung Gottes oder gar einer Gottesvorstellung, sondern um das Verbot der Herstellung von Kultbildern. So bezeichnet der Terminus *pæsel*, der von einer Verbwurzel *psl*. „behauen“, abgeleitet ist, eine Statue, die eine Gottheit für den kultischen Brauch gegenwärtig setzt; vgl. Dohmen 1985, 18f. 41.45–48; Theuer (2003) 130.

stellungen von Gottheiten bzw. ihrer Symbole, die theologischen Konzeptionen bildlichen Ausdruck verleihen, spielen in Ägypten wie in Mesopotamien und in Syrien/Palästina eine wichtige Rolle im Kult.<sup>82</sup> Auf diesem Hintergrund bietet das im Alten Testament ausformulierte Kultbildverbot eine ausgeprägte theologische Konfrontation mit den altorientalischen Religionen.<sup>83</sup>

Begründet wird es durch den Verweis auf die Wortoffenbarung am Gottesberg.<sup>84</sup> Allerdings stellt dies eine späte Ausgestaltung des dekalogischen Bilderverbotes dar, das sich erst allmählich im Verlauf der Religionsgeschichte Israels entwickelte.<sup>85</sup> Da die Auseinandersetzung mit anderen Religionen im Alten Testament häufig über deren Götterbilder geführt wird, steht das Bilderverbot häufig in engem Zusammenhang mit dem Verbot der Verehrung fremder Gottheiten.<sup>86</sup> Die prophetische Kritik an Kultbildern hat ihren Ursprung in der Forderung der Alleinverehrung Jahwes, die als intolerante Jahwe-Monolatrie zuerst im Nordreich auftrat. Das wahrscheinlich älteste Zeugnis dafür findet sich beim Propheten Hosea im 8. Jh. v.Chr., der auf das Heilshandeln Gottes für Israel im Exodusereignis verweist.<sup>87</sup>

Die Intention des Bilderverbotes ist es, JHWH der Bemächtigung durch Kult und Magie mittels Götterbildern zu entziehen, da Darstellungen von Gottheiten bzw. ihrer Symbole gleichsam zu „Definitionen“, d.h. Begrenzungen der Gottheit werden.<sup>88</sup> Es geht somit letztlich um die Wahrung der *Unverfügbarkeit Gottes*.<sup>89</sup> In dieser Hinsicht ist die Intention des Bilderverbotes auch für den Umgang mit sprachlichen Gottesbildern relevant.

- 
- 82 In der Forschung ist umstritten, ob in den Religionen des Alten Orients eine wirkliche Identifikation von Gott und Bild stattfand oder ob die Menschen sich bewusst waren, dass die Gottheit sich nicht in den dargestellten Attributen erschöpfte; vgl. Dohmen 1985, 15.28; Berlejung 1997, 3–5.9–11; 33f.; Zenger 1998, 93.
- 83 Die Ablehnung von Bildern ist religionsgeschichtlich ein Novum; vgl. Berlejung 1998, 3–5.
- 84 Vgl. Dtn 4,12; 4,15f.. Die Wortoffenbarung wird hier pointiert einem Kultbild gegenüber gestellt.
- 85 Gegen die vorexilische Gültigkeit des Bilderverbotes sprechen die Erwähnung vielfältiger Götterbilder in alttestamentlichen Texten (z. B. 2Kön 18,4; Nechuštan; Ex 32,1–20; Dtn 9,11–17; goldenes Kalb), mehrfache Verbote (z. B. Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 26,1; Dtn 4,16–18.23.25) sowie zahlreiche archäologische Funde; vgl. Dohmen 1985, 25.31.65; Zenger 1998, 93f.; Janowski 2006b, 116f.
- 86 Vgl. Ex 20,3–7; 34,14. 17; Lev 19,4; Dtn 4,16–19. 23–25; 5,7–11. In der Einleitung des Bundesbuches (Ex 20,23) wird der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes in der Diktion des Bilderverbotes formuliert, das somit den Eingottglauben schützt; vgl. Dohmen 1985, 37.154–158; Zenger 1998, 91; Janowski 2006b, 117.
- 87 Hos 13,4: „Ich aber, ich bin Jahwe, dein Gott, seit der Zeit in Ägypten; du sollst keinen anderen Gott kennen als mich. Es ist kein Retter außer mir“; vgl. Hos 2,16–25; 11; vgl. Janowski, 2006, 117.
- 88 So lassen sich alle künstlerisch gestalteten Götterbilder einem bestimmten Bildtypus zuordnen. Zudem lassen sie sich „handhaben“, verehren, als ob sie die Gottheit selbst wären; vgl. Ebach 1997, 23–25; Berlejung 1998, 39.
- 89 Diese Unverfügbarkeit und Entzogenheit Gottes illustrieren zahlreiche Erzählungen, z. B. die o. g. Offenbarung des Gottesnamens JHWH an Mose (Ex 3,) oder die Erzählungen vom Bundesschluss am Sinai (Ex 19) und vom goldenen Kalb (Ex 32).

### 6. Hermeneutische Überlegungen und Implikationen für unsere Rede von Gott

In der Bibel finden sich eine Vielzahl sprachlicher Gottesbilder und Metaphern.<sup>90</sup> Wesentlich ist dabei die Einsicht, dass die biblischen Texte die Begegnung mit *Gottesbildern* – nicht mit „Gott selbst“ oder Gott „an sich“ vermitteln. Vielmehr verwenden die Verfasser der biblischen Texte Bilder und Metaphern für Gott, um eine spezifische Wahrheit über eine nicht unmittelbar wahrnehmbare, unsichtbare Realität auszusagen.<sup>91</sup> Metaphern legen nicht fest, sondern sie setzen einen Prozess der Angleichung in Gang; sie eröffnen einen offenen Raum und ermöglichen so eine neue Sichtweise.<sup>92</sup> Bedeutsam ist, dass die Gottesmetaphorik in diesem Prozess einen Sonderfall darstellt, da es keine nicht-metaphorische Bedeutung eines Gott bezeichnenden Wortes gibt; erst die sprachliche Benennung konstituiert, was und wer Gott ist. Dies birgt die Gefahr eines vordergründigen Missverstehens der Gottesmetapher, das „die semantische Unverträglichkeit zwischen dem Gott-Subjekt und dem ihm zugeschriebenen gar nicht erst wahr“ nimmt.<sup>93</sup> Was die Menschen in alttestamentlicher Zeit mit Gott verbinden, ist somit nicht in eine abstrakte Definition zu fassen, die Gottes „Eigenschaften“ oder „Wesenszüge“ benennt.<sup>94</sup>

Aufgrund der Unbegreiflichkeit Gottes und der Relativität aller menschlichen Gottesvorstellungen finden sich in den biblischen Texten keine metaphysischen Aussagen über das Wesen Gottes, sondern immer menschliche Deutungen, gedankliche Konstruktionen. In den biblischen Texten legen Menschen aus verschiedenen Zeiten und in spezifischen Situationen Zeugnis ab von ihren unterschiedlichen Erfahrungen, die sie als Folge des Wirkens Gottes verstehen. Dementsprechend finden sich in den biblischen Texten eine Vielzahl unterschiedlicher und zum Teil widersprüchlicher Bilder und Metaphern von Gott, die eine Reflexion der Gottesvorstellung des jeweiligen Autors und seiner Intention sind.<sup>95</sup> In den Gottesbildern der Bibel spiegelt sich mindestens ebenso sehr wie die Wirklichkeit Gottes die Wirklichkeit der jeweiligen Menschen wider, ihre konkrete gesellschaftlich-politische Situation, Um-

90 Darunter finden sich auch zahlreiche Anthropomorphismen, die aber zugleich Gottes alles Menschliche weit übersteigende Macht herausstellen wollen.

91 Schwienhorst-Schönberger 2000, 358f.

92 In Anlehnung an Paul Ricoeur kann man die Wirkungsweise einer Metapher als Interaktion zwischen einem Bildempfänger und einem Bildspender, der sich in seiner konkreten Bedeutung auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, und somit als Prozess beschreiben. Es gibt aber kein eindeutiges Verstehen von Metaphern, jede Interpretation läuft Gefahr, unzutreffend zu sein; vgl. Baumann 2006, 16; vgl. Werbick 1992, 66f.: „Metaphern sprechen nicht einfach nur aus, was der Fall ist; und sie legen auch nicht auf das Ausgesprochene fest. Sie ... nähern sich ihm durch *intuitive Angleichung* an das Gemeinte“.

93 Werbick 1992, 70; vgl. ebd.: „Was Gott zugeschrieben und mit Gott zusammengebracht wird, das versteht sich keineswegs von selbst; wenn es sich vordergründig von selbst versteht, macht sich in diesem schnellen Verstehen gerade ein abgründiges Gott-Mißverstehen (sic!) breit“; vgl. Baumann (2006) 15f.

94 So entfaltet z.B. Ps 103,8–13 Gottes Eigenschaften (barmherzig, gnädig, langmütig, gütig) sogleich als Gottes Taten an den Menschen; vgl. Ex 34,6f.

95 Die biblische Gottesrede ist Ausdruck der offiziellen Religion, des Volksglaubens oder der persönlichen Sicht des Verfassers; vgl. Schwienhorst-Schönberger 2000, 358f.; Baumann 2006, 17f.24.

brüche, Konflikte, Glück- und Leiderfahrungen und ihre Verarbeitung dieser Erfahrungen. Bei der Betrachtung der biblischen Gottesbilder ist daher immer von den Erfahrungen auszugehen, die Menschen bewogen haben, in dieser Weise von Gott zu reden.<sup>96</sup>

Angeichts der Spannung zwischen den biblischen Gottesbildern und dem Bilderverbot stellt sich die Herausforderung, von Gott in der Weise in Bildern und Gleichnissen zu reden, die dem Bilderverbot treu bleibt. Hier liegt der Focus darauf, die Unverfügbarkeit Gottes offen zu halten. Denn auch sprachliche Gottesbilder sind nicht gegen die Gefahr der Begrenzung und Einengung Gottes gefeit.<sup>97</sup> Die Rede von Gott muss sich der Problematik bewusst sein, dass alle menschlichen Vorstellungen und Definitionen Gott letztlich nicht erfassen können; jede Gottesrede bringt begrenzte und unvollkommene und darum irreführende Vorstellungsgehalte in das Gottesverständnis hinein.

Die verschiedenen Gottesbilder des Alten Testaments reflektieren Grunddaten der Geschichte Israels, die durch vielfältige Erfahrungen von Not, Bedrohung und Gewalt, z.B. Hunger, Migration, Flucht, Krieg, Verschleppung und wirtschaftlichen Krisen, geprägt ist. Es ist davon auszugehen, dass die zahlreichen Bilder Gottes als Gewalttäter die literarische Verarbeitung dieser Katastrophenerfahrungen sind. Zugleich wurde aber auch die Wende der Not immer wieder als Bewahrung Israels durch JHWH gedeutet.<sup>98</sup> Dies findet u.a. einen Niederschlag in dem zugleich gewalttätigen und rettenden Eingreifen Israels in der Exoduserzählung.

Viele alttestamentliche Texte, die von einem gewalttätigen Vorgehen Gottes sprechen, sind literarische Propaganda, deren Ziel es ist, Gewalterfahrung in der Gegenwart zu verarbeiten und die Widerstandskraft zu stärken; sie sind somit gleichsam „Projektionsflächen zur Kompensation eigener Demütigungserfahrungen“<sup>99</sup>. Die Verfasser der Texte verfolgen die Intention, als Hilfe zur Bewältigung von traumatischen Gewalterfahrungen eine Hoffnungsperspektive grundzulegen.<sup>100</sup> Zahlreiche biblische Texte sind somit als Gegenpropaganda zur Ideologie der herrschenden Großmächte zu verstehen, die sich somit propagandistischer Mittel bedienen und sich dabei an der Gewaltmetaphorik der herrschenden Großmacht anlehnen.<sup>101</sup> Das Proprium der biblischen Texte, das geradezu revolutionär zu nennen ist, liegt darin, dass sich in ihnen, besonders in der Exoduserzählung, nicht nur der Blick der gesellschaftlich Mächtigen, sondern auch jener der Ohnmächtigen widerspiegeln, wogegen die altorientalischen Texte in der Regel die Perspektive der Herrschenden wiedergeben.<sup>102</sup>

96 Vgl. Werbick 1999, 5; Baumann 2006 15; Dietrich/Link 2000, 12f. 71.

97 Dies ist z.B. der Fall, wenn jemand sich Gott nur als thronenden König vorzustellen vermag. Jürgen Ebach (1997, 22) macht aufmerksam auf die Differenz „zwischen Bildern, die man *herstellt*, und Bildern, die sich *einstellen*“; vgl. Theuer 2003, 130.

98 Vgl. Baumann 2006, 17. 19f.

99 Bernhardt 2014, 22.

100 Dass solche traumatischen Erlebnisse z.T. massive und lang andauernde psychische Folgen bewirken können, zeigen u.a. die Forschungen aus den letzten Jahren über die Traumabewältigung der Nachkriegsgeneration oder von Afghanistanheimkehrern; vgl. Fischer 2013, 22.

101 Vgl. Baumann 2006, 98.

102 Vgl. Fischer 2013, 19.

Unabdingbar für das Verständnis der alttestamentlichen Gottesbilder ist die Erkenntnis, dass die Religion und Gottesvorstellungen des vorexilischen Israel und Juda sich nur graduell von den Gottesvorstellungen der umliegenden Staaten unterschieden und wie diese polytheistisch war.<sup>103</sup> Die Durchsetzung des Monotheismus hatte zur Konsequenz, dass im Alten Testament nun in *einer* Gottheit Aspekte zuvor sehr unterschiedlicher, z.T. sogar antagonistischer Gottheiten integriert wurden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, dem einen Gott JHWH auch negative Antriebe und Handlungen zuzuschreiben, die in den polytheistischen Systemen der Umwelt Israels meist eigenen Gottheiten vorbehalten sind.

Während im Alten Orient die Gewalttätigkeit einzelner Gottheiten in der strukturierten Pluralität des Polytheismus durch andere, meist hierarchisch höher angesiedelte Gottheiten mit entgegengesetzten Aspekten aufgefangen wurde, wurden in der hebräischen Bibel alle Charakteristika in die Vorstellung des einen Gottes integriert. Dies führte dazu, dass JHWH widersprüchliche Aspekte in sich vereinigt und dadurch zumindest vielfältig, wenn nicht gar heterogen erscheint.<sup>104</sup> Im Alten Testament stehen daher gewalttätig-zerstörerische und aufbauend-konstruktive Bilder von Gott nebeneinander.<sup>105</sup> Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen altorientalischen Gottheiten spielen sich im AT als Konflikte in JHWH selbst ab.<sup>106</sup> Da die Hebräische Bibel im Unterschied zu den umliegenden Kulturen nicht zwei Hauptgottheiten kennt, von denen die eine für das Gute und Angenehme, und die andere für Unheil und Leid verantwortlich ist, wirkt das biblische Gottesbild in sich widersprüchlich; Gott zeigt sich zugleich heilvoll und unheilvoll. So heißt es in einer Passage bei Deuterojesaja, die die Exilserfahrung verarbeitet, dass Gott Heil und Unheil schafft, also Ursprung von Gut und Böse ist.<sup>107</sup>

Dies illustriert die Erfahrung, dass Gotteserfahrungen immer ambivalent sind. Wer sich auf diesen einen Gott einlässt, wird scheinbar widersprüchliche Gotteserfahrungen machen und auch mit dunklen und unverständlichen Seiten Gottes konfrontiert. Dies macht deutlich, dass Gott nicht mit menschlichen Maßstäben gemessen und beurteilt werden kann, sondern Menschen ihn je anders erfahren, er aber letztlich ein Geheimnis bleibt.<sup>108</sup>

Dennoch haben die verschiedenen Gottesbilder des Ersten Testaments ihre Berechtigung. Das Bilderverbot ist eher im Sinne der jüdischen Tradition auszulegen, sich von Gott niemals nur *ein* Bild zu machen, weil dies bedeuten würde, einen Götzen anzubeten. Dagegen halten verschiedene Bilder von Gott die Gottesvorstellungen offen, in Bewegung, was dem Sinn des Glaubens an den einen, in einem Bild nicht

103 So repräsentierte die in der Bibel dokumentierte Religion in der vorexilischen Zeit nur eine Minderheit, während das Bekenntnis zum exklusiven einen Gott das Resultat einer Jahrhunderte andauernden Entwicklung ist, die sich erst in der exilisch-nachexilischen Zeit durchsetzte; vgl. Lang 1981, 53f.; Berlejung 2006, 166–171.

104 Vgl. Baumann 2006, 17. 21f.

105 Gewalttätige Aspekte im Gottesbild bekommen damit im Alten Testament zugleich „Gegenpole“ in den Gottesbildern, welche von altorientalischen Gottheiten mit ganz anderen Aspekten abgeleitet worden sind; vgl. Baumann 2006, 17.21f.

106 Vgl. Hos 11,8; Gen 6–9 (Sintflutgeschichte); vgl. Baumann 2006, 21f.

107 Jes 45,7; vgl. Dietrich/Link (2004) 151f.; Dohmen 2005, 105.

108 Vgl. Dohmen 2005, 105.

fassbaren Gott mehr entspricht als der totale Verzicht auf ein Bild.<sup>109</sup> Entscheidend ist also, nicht ein bestimmtes Gottesbild zu verabsolutieren, sondern offen zu sein dafür, dass Gott immer zugleich der „ganz Andere“ ist. Wir Menschen können gar nicht anders, als zu versuchen, das uns „unbedingt Angehende“ und Herausfordernde in Bildern zur Sprache zu bringen. Alle Gottesbilder müssen sich aber der Frage stellen, ob in ihnen nicht Gott im Licht der Menschen, ihrer Sehnsüchte, Ängste, Konflikte und Frustrationen und ihres „Erkenntnis-Narzissmus“<sup>110</sup> erscheint. Indem das Bilderverbot den Menschen zumutet, die eigenen Gottesvorstellungen loszulassen, bricht es fixierte Gottesbilder, fertige Systeme, geschlossene Weltbilder und damit auch insgesamt unser Wirklichkeitsverständnis auf und kann so der Gefahr der Instrumentalisierung Gottes für eigene Zwecke vorbeugen und seine Entzogenheit und Andersheit wahren.<sup>111</sup>

Theologische Formulierungen, dogmatische Aussagen von Gott und apodiktisch vorgetragene Glaubenssätze werden zu leeren Worthülsen, wenn sie keinen Bezug zur eigenen Lebenssituation haben. Es geht darum, die Fülle der biblischen Gottesmetaphern als Bilder und Symbole wahrzunehmen, die auf eine dahinter stehende tiefere Wirklichkeit verweisen, die mit Worten nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Dazu gehört, sensibel zu werden für die diese transzendierende Wirklichkeit, die unergründliche Tiefendimension der Bilder wahrzunehmen und zugleich der Gefahr eines verfestigten, einseitigen Bildes von Gott zu begegnen. Die Ambivalenz und Mehrdeutigkeit von Symbolen erfordert, eindeutige Festlegungen Gottes in Frage zu stellen, da jedes Bild und Symbol von Gott nur auf einen spezifischen Aspekt Gottes verweist.

Die vielfältigen im AT entworfenen Gottesbilder reflektieren Erfahrungen mit der „göttlichen Wirklichkeit“ und sind als „authentische geistlich-theologische Erarbeitung von Glaubenserfahrungen“ „Quellort der Theologie“<sup>112</sup>. Sie provozieren dazu, die Wirklichkeit Gottes mit der Lebenswelt des Menschen, der sich ihnen aussetzt, zusammenzubringen und sich vorzustellen, wie diese Welt sich verändert, wenn sie zum Ort der Gegenwart Gottes wird.<sup>113</sup>

Die Herausforderung der Gottesbilder liegt darin, den „Konflikt der Interpretationen“<sup>114</sup> auszutragen, um so der Herausforderung des jeweiligen Bildes oder Bildzusammenhangs auf die Spur zu kommen. Da Gott nicht in unsere Wirklichkeit gehört, die wir mit unseren Sinnen und unserem Verstand zu begreifen vermögen, können wir uns auch keinen angemessenen „Begriff“ von Gott bilden wie von den anderen Gegenständen unserer Erfahrung. Dies erfordert, immer wieder verschiedene Facetten von Gott zur Sprache zu bringen und dabei auch Aussagen über Gott, die sich scheinbar widersprechen, nebeneinander stehen zu lassen.

---

109 Schwienhorst-Schönberger 2000, 358f.

110 Werbick 1999, 4.

111 Glaser/Wieland 2002, 80

112 Werbick 1999, 4; vgl. ebd. 8.

113 Die biblischen Gottesbilder spiegeln wider, wie die Begegnung mit dem Göttlichen die Welt der Menschen verändert, sie „in neuem Licht“ erscheinen lässt; vgl. Werbick 1999, 4.

114 Paul Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974; vgl. Werbick, 1999, 7.

Impulse für heutige Gottesrede ergeben sich auch aus der Erkenntnis Deuterojesajas, der aus dem Zerbrechen herkömmlicher Gottesvorstellungen im Exil zu der Einsicht gelangte, dass Gott immer nur in spannungsvollen Aussagen fassbar ist: er ist als Sich-Entziehender anwesend, als Da-Seiender zugleich der Unverfügbare. Dies kann dazu inspirieren, von Gott in Dichotomien, in scheinbar einander widersprechenden Aussagen zu reden, ohne sie von vorgefertigten Glaubensvorstellungen her zu korrigieren.<sup>115</sup>

### Literatur

ALBERTZ, R.

2012 Exodus, Band I: 1–18. Zürcher Bibelkommentare, hg.v. Th. Krüger, K. Schmid, C. Uehlinger, Zürich.

BAUMANN, G.

2006 Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt.

BERLEJUNG, A.

1998 Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Freiburg/Schweiz, Göttingen.

2006 Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel. In Gertz, J.C. (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen, 55–185.

BERNHARD, R.

2014 Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte. In Mohagheghi, H./v. Stosch, K. (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Judentum, Paderborn 2014, 13–31.

BIEBERSTEIN, K.

2007 Geschichte und Geschichten vom Auszug aus Ägypten – fiktional und wahr zugleich, Bibel und Kirche 4/2007: Exodus, 210–214.

DIETRICH, W./LINK, C.

2004 Die dunklen Seiten Gottes. Band 2: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 42004.

DOHMEN, C.

1985 Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Königstein/Ts./Bonn.

EBACH, J.

1980 Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh.

1990 „Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?“ Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, Concilium 26, 430–436.

---

115 Vgl. Theuer 2008, 96f.

- 1997 Gottesbilder im Wandel. In Rainer, M.J./Janßen, H.-G. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 22–35.
- 2010 Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht, Bibel und Kirche 2/2010: Gottes Namen, 62–67.
- FISCHER, G.  
 2007 Gottes Offenbarung am Dornbusch und die Berufung des Mose (Ex 3–4), Bibel und Kirche 4/2007: Exodus, 227–231.  
 2011 Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus, Stuttgart.
- FISCHER, G./MARKL, D.  
 2009 Das Buch Exodus, NSK-AT, Stuttgart.
- FISCHER, I.  
 2013 Thematische Hinführung. In dies. (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament, QD 254, Freiburg i.Br., 7–28.
- GLASER, G./WIELAND, W.  
 2002 Grundkurs Glauben. Die Gottesfrage heute. Werkbuch für die Erwachsenenbildung, Stuttgart.
- GÖRG, M.  
 1997 Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten von den Anfängen bis zum Exil, Darmstadt 1997.
- HIEKE, TH.  
 2007 Ein Bekannter stellt sich vor ... Die Gottesrede im Buch Exodus, Bibel und Kirche 4/2007: Exodus, 221–226.
- JAKOB, B.  
 1997 Das Buch Exodus. Hg. von Shlomo Mayer, unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart.
- JANOWSKI, B.  
 2006a Gottesvorstellungen. In Berlejung, A./Frevel, C. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 25–28.  
 2006b Bilderverbot. In Berlejung, A./Frevel, C. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 116–117.
- KEGLER, J.  
 2004 Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament. In Crüsemann, F. u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Gütersloh, 233–250.
- KELLENBERGER, E.  
 2006 Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15, BWANT 171, Stuttgart.
- KRATZ, R.G.  
 2006 Bild. In Berlejung, A./Frevel, C. (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt, 114–116.

KROCHMALNIK, D.

2000 Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum, NSK-AT 33/3, Stuttgart.

LANG, B.

1991 Gott. In Görg M./Lang B. (Hg.), Neues Bibellexikon I, Zürich 1991, 904–915.

2002 Jahwe der biblische Gott. Ein Portrait, München.

RÖMER, TH.

2010 Exodus. In Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel. Bd. 1, Zürich, 150–244.

SCHMIDT, W.H.

2003 Elemente alttestamentlichen Redens von Gott. In Busse, U. (Hg.), Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments (QD 201), Freiburg, 10–31.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.

2000 Gottesbilder des Alten Testaments, Theologisch-praktische Quartalschrift 148, 358–368.

THEUER, G.

2003 Gottesbilder. In Bechmann, U./Fander, M. (Hg.), Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, München, 130–131.

2008 Die Ambivalenz und Unverfügbarkeit Gottes im Alten Testament – Impulse für unser Sprechen von Gott. In Thomas, P./Benk, A. (Hg.), Negativität und Orientierung, Würzburg, 81–100.

UEHLINGER, C.

1991 Götterbild. In Görg, M./Lang B. (Hg.), Neues Bibellexikon I, Zürich, 871–892.

1999 Vom Bilderkult zum Bilderverbot. Zeugnisse und Etappen eines Bruchs, Welt und Umwelt der Bibel 11/1999: Gott und die Götter, Stuttgart 1999, 45–49.

UTZSCHNEIDER, H.

1996 Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166), Stuttgart.

2007 Gottes langer Atem. Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1–14 (15), Bibel und Kirche 4/2007: Exodus, 215–220.

UTZSCHNEIDER, H./ OSWALD, W.

2013 Exodus 1–15, Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT), Stuttgart.

WALZER, M.

1995 Exodus und Revolution, Frankfurt/Main.

WEIMAR, P./ ZENGER, E.

1975 Exodus – Geschichten und Geschichte der Befreiung, Stuttgart.

WERBICK, J.

1992 Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München.

1999 Auf der Spur der Bilder, Bibel und Kirche 1/1999: Gottesbilder, Stuttgart, 2–9.

ZENGER, E.

1987 Das Buch Exodus. Geistliche Schriftlesung Band 7, 3. Aufl., Düsseldorf.

1998 Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, 2. Aufl. Düsseldorf.